

TRASCENDENTAL MATERIAL Y TRASCENDENTAL FORMAL

NOTAS SOBRE LA NOCIÓN DE TRASCENDENTAL EN ZUBIRI Y J.I. ALCORTA

por ANDRÉS RODRÍGUEZ RESINA

El título que encabeza las presentes líneas alude en su yuxtaposición y, quizá, posible confrontación a un punto central de la Metafísica. Ésta, como primera filosofía, intenta aprehender desde su interioridad el autodespliegue del ser o de la realidad en aquellas configuraciones universalísimas que son previas a toda la construcción determinada de lo que —según el título de N. Hartmann— cabría designar como la «fábrica del mundo real»; previas y presentes a todo lo que es, como constituyéndolo.

Esta fundacional constitución, el primitivo «ir» del conocimiento la descubre —o cree descubrir— en el ser mismo: son las dimensiones *trascendentales* del ente en cuanto ente de la metafísica clásica. Pero, mirado el asunto desde otro ángulo, el «ir» del conocimiento lleva ya consigo sus propias determinaciones, que son las que ostentará como a priori necesario y universal todo objeto de conocimiento en cuanto tal: es el *trascendental* del criticismo kantiano.

Trascendental *material*, alude aquí, por de pronto, a los trascendentales de la metafísica clásica, así como también a los de aquellas concepciones filosóficas que se fundamentan en un a priori *material*, es decir, del ser o de la realidad mismos. Trascendental formal, en cambio, designa fundamentalmente al conocimiento trascendental kantiano y, con él, al de aquellas concepciones que ponen su punto de partida en un a priori *formal* constituyente del objeto en cuanto tal desde las estructuras del conocimiento¹.

1. Sobre la temática trascendental-trascendentales, cf. G. SCHULEMANN, *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie*, Leipzig

La doctrina de los trascendentales, cuyo fundamento se halla ya en Aristóteles (*Met.* IV 2 o X 2, por ej.), ocupa un lugar central en la metafísica escolástica, aun cuando sus contornos no siempre queden bien perfilados. Esquemáticamente podría resumirse en estas dos aserciones: a) El ser — o quizá más propiamente: el ente — no es un concepto genérico, ni aún en el supuesto de un género máximo y universalísimo, sino que *trasciende* todos los géneros en una línea que le es propia, y b) que el ente tiene propiedades, atributos o pasiones que le acompañan en su trascendencia y que son convertibles tanto con él como entre sí. El número de tales propiedades, atributos, pasiones, *prima* o *communia entis* — la terminología no siempre es coincidente y sólo se estabiliza en la segunda escolástica — oscila entre cinco (*res, unum, aliquid, verum, bonum*) según el conocido texto de Santo Tomás (*De Verit.* q. 1, a. 1) y tres (*unum, verum, bonum*).

Suárez, a quien se debe que la doctrina de los trascendentales tenga un lugar sistemático en la metafísica, se ocupa de las *passiones entis* (*unum, verum, bonum*) en la III de sus *Disputationes metafísicas*, inmediatamente después de haber tratado acerca del concepto de ente (Disp. II), como autodespliegue y autodeterminación de la noción de ente. La influencia de Suárez parece ser determinante en la constitución y articulación, más allá del ámbito estricto de la escolástica, de la naciente Ontología racionalista o Filosofía trascendental, especialmente en la filosofía académica alemana. En ella, es capítulo fundamental precisamente la doctrina de los trascendentales².

A la doctrina tradicional de los atributos trascendentales — y, por ende, a la noción de trascendental como determinación intrínseca de la misma noción del ente — opone Kant su propia concepción de lo trascendental. Opone sin aludirla y sin mencionar apenas las etapas por las que se ha llegado, en un giro audaz, desde una noción ontológica a una noción gnoseológica³.

1929; J.B. LOTZ, *Die transzendente Methode in Kants «Kritik der reinen Vernunft» und in der scholastik*, en *Kant und die Scholastik heute* (herausgegeben von J.B. Lotz) Pullach bei München (Verlag Berchmanskolleg) 1955; J.B. Lotz, *Metaphysica operationis humanae, Methodo transcendentali explicata*, Roma (Pont. Univ. Gregoriana) 1961; J.B. Lotz, *Das Urteil und Das Sein*, Pullach bei München (Verlag Berchmanskolleg) 1957; H. HOLZ, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, Maguncia (Matthias Grünewald Verlag) 1966; E. BRENNAN, *The latent potential of the notion of transcendental*, en *International Journal for Philosophy of Religion*, 4 (1973) pp. 2-12.

2. Gottfried Martin ha podido exponer la metafísica de Leibniz en el marco de los trascendentales clásicos: G. MARTIN, *Leibniz. Logique et Métaphysique*, París (Beauchesne) 1966.

3. El término *trascendental* siguió en su significado el desarrollo de la evolución de la filosofía kantiana desde el racionalismo al criticismo. Cf. en

La nueva noción de «trascendental» proporciona la clave de intelección del kantismo, a la vez que constituye un concepto absolutamente característico del mismo. Aun descontando las innegables vacilaciones que se registran en su uso y los matices peculiares que reviste en los diversos contextos, se pueden aducir como canónicas las definiciones que de «trascendental» da Kant en la «Introducción a la Crítica de la Razón Pura»: «Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no precisamente de objetos, sino de nuestros conceptos a priori de los objetos en general» (K.R.V. A, pp. 11-12); en la 2.^a edición el texto se modifica levemente para precisar más el giro gnoseológico: «Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no precisamente de objetos, sino de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida que este conocimiento es posible a priori» (K.R.V. B, 25).

Trascendental, por lo tanto, está vinculado a aprioridad, pero se trata aquí de la aprioridad del cognoscente, en la medida que éste determina intrínsecamente sus conocimientos y constituye una condición de posibilidad del conocimiento de objetos. Lo trascendental, dicho sumariamente, tiene como significación primitiva: a) la condición apriorica de posibilidad de un conocimiento, es decir, el cognoscente como determinante apriorico del conocimiento (de objetos) y b) el conocimiento de dicha condicionalidad apriorica o conciencia del propio cognoscente en cuanto con-conoce en los objetos las determinaciones aprioricas que los constituyen en objetos.

Es fácil advertir la justeza de la denominación «trascendental» para la nueva noción. En la metafísica escolástica se consideraba al ente y sus atributos como trascendentales porque con dichas nociones era dable referirse a priori a todo ente, trascendiendo toda su múltiple diversidad. Semejantemente, desde la perspectiva kantiana, es trascendental la posibilitación gnoseológica de todo objeto, ya que de ella depende su constitución como objeto de conocimiento.

Tras el giro copernicano de la Crítica, la antigua noción le parece a Kant escasamente aprovechable. En el párrafo 12, añadido en la 2.^a edición al primer capítulo de la Analítica de los conceptos (K.R.V. B, pp. 112-116) se aborda expresamente el tema: En la filo-

J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier III, pp. 113 y ss. delinea sumariamente las trazas de dicha evolución. Cf. también G. MARTIN, *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, Paris (PUF) 1963, quien cree fundado admitir la derivación del nuevo sentido kantiano de trascendental del sentido tradicional a través de la convertibilidad del ente con el uno y la unidad de la apercepción trascendental (pp. 120 y ss).

sofía trascendental de los antiguos — leemos — se halla un capítulo que trata de unos conceptos puros del entendimiento (*reine Verstandsbegriffe*) que sin ser enumerados entre las categorías tienen valor de conceptos a priori de los objetos; tales conceptos aparecen reunidos en el aserto escolástico *Omne ens est unum, verum, bonum*.

La presentación de los trascendentales como conceptos puros del entendimiento plantea la cuestión de si la tabla de las categorías recién expuesta debe ser ampliada con tales conceptos. Kant niega tal eventualidad y los incorpora ingeniosamente a la categoría de la cantidad: *unidad* (cualitativa) del concepto (*unum*), *pluralidad* (cualitativa) de sus consecuencias, signos de su objetiva realidad (*verum*) e *integralidad* (cualitativa) o totalidad, complección o perfección de lo unificado (*bonum*). Con tal trasposición, aparece claro que la tabla de las categorías no necesitaba ser completada. Por lo demás, los conceptos de unidad, verdad y perfección, habiendo sido descartada su relación con los objetos, tienen un mero uso lógico de concordancia del conocimiento consigo mismo⁴.

Pero previamente a la citada trasposición, cuya finalidad sistemática de asegurar la justeza de la tabla de las categorías es evidente, Kant justifica su escasa valoración de los pretendidos predicados trascendentales: en su opinión, los antiguos debieran haber tomado tales predicados en un sentido *material*, como pertenecientes a la posibilidad de las cosas mismas, pero de hecho los utilizaron sólo en sentido *formal*, como exigencias lógicas respecto a todo conocimiento y, desconsideradamente, hicieron de tales criterios del pensamiento propiedades de las cosas mismas⁵.

No nos planteemos la cuestión acerca de la viabilidad, desde la perspectiva de la filosofía crítica, de la tarea que debía haber realizado la filosofía trascendental de los antiguos, ni tampoco la de si es justificado el reproche por la que, de hecho, dice que realizaron⁶;

4. «Also wird durch die Begriffe von Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit die transzendente Tafel der Kategorien gar nicht, als wäre sie etwa mangelhaft, ergänzt, sondern nur, indem das Verhältnis dieser Begriffe auf Objekte gänzlich bei Seite gesetzt wird, das Verfahren mit ihnen unter allgemeine logische Regeln der Übereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst gebracht» (K.R.V. B, pp. 115-116).

5. «...nur dass sie diese, welche eigentlich material, als zur Möglichkeit der Dinge selbst gehörig, genommen werden müssten, in der Tat nur in formaler Bedeutung als zur logischen Forderung in Ansehung jeder Erkenntnis gehörig brauchten, und doch diese Kriterien des Denkens unbehutsamer Weise zu Eigenschaften der Dinge an sich selbst machten» (K.R.V. B, p. 114).

6. G. Martin admite el reproche, refiriéndolo a la filosofía trascendental tal como Kant la podía conocer a través de las ontologías de Wolff y Baumgarten. G. MARTIN, *Science moderne*, p. 120, n. 4.

retengamos únicamente la distinción entre esos hipotéticos sentidos material y formal de los predicados trascendentales a los que intentamos ceñir las presentes notas.

En efecto, si nos situamos en el área abierta por citado párrafo y su contexto como en una encrucijada desde la que se bifurcan los senderos, se ofrecen las posibilidades siguientes:

1. La vía de la filosofía trascendental prekantiana tal como de hecho, según Kant, fue proseguida. Sus resultados, según el mismo testimonio, son miserables — tautologías manifiestas — por su carácter *formal* meramente lógico, cuya trasposición a la realidad misma es inviable.

2. El nuevo método, inaugurado por KANT tras el giro copernicano, del análisis trascendental, cuyo carácter *formal* no es meramente lógico sino constituyente de los objetos en cuanto tales objetos⁷.

3. La aceptación coherente de la significación *material* de los trascendentales, pero ya no desde una perspectiva precrítica, como nuda repetición de la sistemática escolástica, sino desde una posición conscientemente postkantiana.

Esta tercera posibilidad es la asumida por los dos filósofos españoles contemporáneos cuya doctrina sobre lo trascendental pretende glosar brevemente estas notas: Xavier Zubiri y José I. Alcorta⁸.

Del primero, escribe Montero Moliner que la expectación creada en torno a la publicación de *Sobre la esencia*, que convirtió a la obra casi en un *best seller*, se vio duramente frustrada por su conte-

7. J. Maréchal y tras él el llamado «tomismo trascendental» ha intentado proceder mediante el método trascendental kantiano a la fundamentación de la Metafísica, en vistas a recuperar «trascendentalmente» los contenidos de la Metafísica tradicional. Entre la ya extensa bibliografía sobre Maréchal y cuantos de una forma u otra prosiguieron por dicho camino, cf. O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck (Felizian Rauch Verlag) 1964.

8. Sobre X. ZUBIRI, me atengo fundamentalmente a su obra *Sobre la Esencia* (en adelante citada S E), Madrid (Sociedad de Estudios y Publicaciones 1962). Para J.I. ALCORTA, a sus obras *El Ser. Pensar trascendental* (en adelante S P T), Madrid (Fax) 1961, 2.^a ed. notablemente ampliada, *El Ser. Conocer trascendental*, Barcelona (Herder) 1975; *El realismo trascendental* (en adelante R T), Madrid (Fax) 1969 y *Nueva visión de la filosofía*, Barcelona (Publicaciones del departamento de Filosofía Práctica de la Universidad de Barcelona) 1972 (en adelante N V F). Sobre ambos pensadores, cf. la semblanza y antología de sus textos capitales en A. LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea*, Madrid (BAC) 1970.

nido: «Aparentemente era un escrito demasiado escolástico... Incluso terminaba con un amplio estudio de un tema tan ortodoxo como el de los "trascendentales".» Aparentemente, ya que, como observa unas líneas después, la lectura atenta de la obra evidencia que Zubiri «se hallaba muy lejos de cualquier encasillamiento que lo hiciera afin a la escolástica»⁹.

Semejantemente, una lectura no suficientemente atenta de la obra de Alcorta colegirá probablemente de la iterada mención del ser trascendental o de los trascendentales que se trata de la mera reasunción de la doctrina común escolástica. Ahora bien, la primera advertencia de que no se circunscribe a la repetición de la *doctrina recepta* acerca de las propiedades del ente en cuanto ente aparece en el mismo título de la primera de las obras programáticas de Alcorta, en donde «trascendental», significativamente no califica a *Ser* sino a *pensar* (1.^a edición) o a *conocer* (2.^a edición). La lectura de ésta y de las siguientes obras nos ofrece expresiones como «intencionalidad trascendental», «inteligencia» o «voluntad trascendental», o «conciencia trascendental», que nos indican que el plano en que se mueve la meditación de Alcorta es el de una trascendentalidad nóético-ontológica, previa a las determinaciones de la noción de ente de los tratados escolásticos.

Tanto la obra de Alcorta como la de Zubiri emergen con cierto halo de atemporalidad desde su «espléndido aislamiento»¹⁰. Ambos autores, sin embargo, aportan desde la originariedad de sus respectivas concepciones filosóficas nuevos y válidos esclarecimientos a la temática del trascendental, no intemporales sino rigurosa y conscientemente postkantianos.

Notemos finalmente que la misma originariedad aludida de ambas concepciones impide una aproximación igualadora o reductora hacia una posición común. Ambos pensamientos coinciden en una afirmación vigorosa del realismo (*Realitas* es el nombre dado a una colección de estudios zubirianos por la fundamentalidad de dicha noción en la temática de Zubiri y *Realismo trascendental* llama Alcorta al sistema que promueve); para ambos, la configuración de un orden

9. F. MONTERO MOLINER, *Esencia y respectividad según Xavier Zubiri*, en *Realitas*, I — Seminario Xavier Zubiri — Trabajos 1972-1973, Madrid (Sociedad de Estudios y Publicaciones) 1974, pp. 437-455. Los entrecomillados pertenecen a la p. 438.

10. La expresión «espléndido aislamiento», referida tanto a Alcorta como a Zubiri, se debe a F. VAN STEENBERGHEN, en su recensión de *El Ser. Pensar trascendental* en *Revue Philosophique de Louvain*, 64 (1966) pp. 141-142.

trascendental es la meta de su investigación filosófica. Pero, aparte estas coincidencias, los presupuestos, los materiales y el espíritu que anima las respectivas construcciones son distintos. Quede ello simplemente apuntado — una mayor explicitación desborda el objetivo perseguido en estas notas —, antes de dar inicio al asunto propuesto.

* * *

Zubiri aborda el tema de la trascendentalidad planteando abiertamente la cuestión de la supuesta diferencia entre la idea de lo trascendental en la filosofía clásica y la de la filosofía moderna. Porque si la filosofía moderna, desde Kant hasta Husserl, ha sido en buena medida un idealismo trascendental, «el nombre mismo puede sugerir que lo que en esta filosofía se entiende por trascendental es justo lo contrario de lo que por trascendental ha entendido la filosofía medieval»¹¹. Pero tal suposición sólo tiene una apariencia de verdad. La filosofía que se inaugura con Descartes se configura como meditación sobre la realidad sólo que apoyada en la única realidad que se le ofrece como inconcusa, la realidad de la conciencia o del yo. Así, la filosofía moderna, al cargar el acento sobre el momento de la idealidad parece haber invertido los términos respecto a la filosofía medieval, para la cual el orden trascendental es el orden del ente en cuanto ente, encerrándose en la verdad ante la conciencia como realidad indubitable; de ahí la constitución de toda realidad desde la realidad del yo.

Ahora bien, el concepto de yo trascendental, desde el que se pone la trascendentalidad del objeto, tiene dos momentos:

«El yo es trascendental porque es puro, esto es, porque consiste *formalmente* en trascender de sí mismo hacia el no-yo, y porque consiste *terminativamente* en poner o constituir la trascendentalidad del no-yo»¹².

Pues bien, según ZUBIRI, los dos momentos señalados son ciertamente trascendentales, pero lo son precisamente en el sentido realista clásico. El yo puro, al que llega el idealismo partiendo del yo empírico, es justamente un yo empírico al que se ha despojado, no de su realidad sino de su talidad determinativa; con ello, lo que queda es el yo como «pura realidad» y ésta es el yo trascendental. El yo puro no es trascendental por oposición a todo *otro* objeto, ya que él no

11. S E (Cf. nota 8) 373.

12. S E 377.

es objeto sino sujeto, sino que lo es por oposición a *todo* objeto. Todo objeto, la totalidad de los objetos es el no-yo. El trascender del yo es este ir hacia el no-yo, pero aunque el yo consistiera formalmente en un ir hacia el no-yo, este aspecto no sería primario, ya que comienza siendo el yo una realidad, cuyo ir hacia el no-yo se inscribe en este carácter primario de realidad y no al revés.

«Por consiguiente, la única innovación del idealismo en este punto se halla en cómo concibe la realidad transcendental del yo, a saber, como un ir hacia el no-yo; pero no se halla en que este carácter de «ir» esté antepuesto a su carácter de realidad. Decir «yo» no es sino la manera idealista de concebir la realidad del sujeto *en cuanto pura realidad*. Pero el concepto mismo de transcendental sale incólume de esta operación»¹³.

Algo semejante puede decirse del segundo momento, es decir que la transcendentalidad del no-yo consiste en estar puesta por el yo puro (= la realidad del yo). Aquí es donde parecería más innegable la inversión operada por el idealismo en su concepción del transcendental; Kant llamó precisamente a este giro «revolución copernicana». Pero esta revolución según Zubiri, no afecta en verdad a la transcendentalidad. La determinación a priori de los objetos en cuanto objetos, que el idealismo hace depender del yo o la conciencia, no es transcendental precisamente por estar puesta por el yo,

«sino porque lo puesto es, independientemente de que sea puesto, determinación a priori de aquello en que todos los objetos tienen que convenir, no por ser tales o cuales, sino por ser objetos. Este *a priori* podrá ser subjetivo como pretende el idealismo, pero no es esta subjetividad lo que constituye la transcendentalidad, sino el ser algo común a todo objeto en cuanto objeto. Y una vez más, éste es el concepto clásico de lo transcendental»¹⁴.

Lo común a todo objeto en cuanto objeto, prescindiendo de sus talidades respectivas, es justamente su momento de realidad. Al igual que acontecía con el yo puro o realidad del yo, encontramos en la realidad inespecífica el transcendental posibilitante de todas las trascensiones. Tanto es así, que lo que aquí se halla en litigio es una concepción idealista o realista de la realidad, pero no una diversa intelección de la transcendentalidad en cuanto tal, que, según Zubiri, es de suyo realista. Por ello propone, frente a *idealismo transcendental*,

13. S E 378. El subrayado es mío.

14. S E 379.

que es una expresión falsa «porque no se inscribe la trascendentalidad dentro de la idealidad, sino al revés», la denominación de «trascendentalismo idealista»¹⁵.

En la perspectiva del trascendentalismo idealista, el ente de Aristóteles se ha convertido en objeto, por lo que — ironiza Zubiri — «la metafísica, que hasta Kant había sido eso que Clauberg por vez primera llamó “ontología”, se ha convertido con Kant en lo que pudiéramos llamar “objetología”»¹⁶. Ahora bien, ni el no-yo inteligido es siempre y formalmente objetual, ni aún en el caso de conocimiento de objetos lo que formalmente se entiende en la *res obiecta* es la *res* en tanto que *obiecta* sino justamente en tanto que *res*, en tanto que realidad. «El orden de la realidad en cuanto realidad no es el orden de la objetualidad sino el orden de la simple realidad en cuanto realidad»¹⁷.

Tras la discusión con la concepción idealista de lo trascendental, sumariamente transcrita, Zubiri apunta las siguientes conclusiones:

1. Que la trascendentalidad está allende toda posible idealidad, es decir, que lo trascendental es el orden de lo real.
2. Que el orden de lo real no se funda en el orden de la verdad sino que es anterior a éste.
3. Que la realidad en cuanto realidad no es objetualidad sino simple realidad¹⁸.

Con ellas se recupera el concepto clásico del orden trascendental, bajo la expresa reserva de que real y realidad no hagan sino oponerse a la concepción idealística en el sentido explicado. La concepción clásica (= escolástica) mientras expresa aquello a lo que se opone el idealismo trascendental es inatacable¹⁹. Otra cosa es cuando expresa lo que concibe positivamente acerca del orden trascendental; aquí es donde ZUBIRI abre su segundo frente en abierta discrepancia con la Escolástica, tanto respecto a aquello que *primo et per se* tiene carácter trascendental — la realidad, no el ente — cuanto respecto al orden trascendental que en ella se articula.

15. Ibid.

16. S E 382.

17. Ibid.

18. S E 382 y ss.

19. S E 389.

No seguiremos a Zubiri en esta nueva discusión, que es a la vez la exposición positiva de su propia doctrina acerca de la esencia en su dimensión trascendental. Indiquemos someramente que Zubiri considera a la esencia en dos órdenes; el primero es el orden de la talidad: la esencia es un *quid tale* que constituye a lo real como siendo *tal* realidad; el segundo es el que la constituye como simple realidad. Esta segunda consideración de la esencia pertenece al orden trascendental. Lo trascendental es a la vez un carácter de lo real y una estructura de lo real en cuanto tal realidad; pero el orden de la talidad y el orden trascendental no son dos órdenes independientes, sino que el primero determina al segundo y este determinar es llamado por Zubiri «función trascendental»: «En virtud de esta función, la realidad en cuanto realidad no sólo posee “materialmente”, por así decirlo, unas propiedades trascendentales, sino que es “formalmente” una *estructura* trascendental»²⁰.

Las líneas maestras de esta estructura pueden diseñarse así: Un fundamento que es el orden de las cosas reales en cuanto reales, es decir, en cuanto son «de suyo» y en y por sí mismas: son los trascendentales simples (realidad (= *res*) y *unum*). En cuanto las cosas son también «de suyo» respectivas, su respectividad trascendental es llamada «mundo», trascendental complejo y disyunto, según expresión no alejada del sentido que la misma tiene en Escoto. Sobre ambos trascendentales, realidad y mundo, reposan los trascendentales complejos y conjuntos (*aliquid*, *verum*, *bonum*), determinados por la respectividad y la talidad como funciones trascendentales²¹.

En esta estructura hay lugar también para el ser, aunque un tanto desplazado respecto al que ocupa en la ontología clásica o escolástica: «La actualidad de lo real en sí mismo, como momento del mundo, es el ser. Realidad y ser son dos momentos distintos de lo real, pero no porque realidad sea un tipo de ser... sino justamente al revés, porque ser es un momento o actualidad «ulterior» de lo real»²².

Bástenos con lo apuntado para refrendar el sentido de constituyente físico, *material*, del trascendental zubiriano. Como afirma A. del Campo, «en la filosofía de Zubiri, la “trascendentalidad” no compete primariamente al orden de los conceptos, sino a una dimensión física de toda realidad»²³.

20. S E 425.

21. S E 432.

22. S E 453.

23. A. DEL CAMPO, *La función trascendental en la filosofía de Zubiri*,

* * *

No creo aventurado afirmar que la noción del ser trascendental es el núcleo fundamental de la filosofía de ALCORTA, en torno a la cual, reiterativa y concéntricamente se han movido todos los desarrollos de su obra. En efecto, para Alcorta, el conocimiento originario o proto-conocimiento aparece sellado por el *primum cognitum* fundante, que es el conocimiento del ser; a este nivel, no puede hablarse del ser como de un *cogitatum* entre otros *cogitata* iluminados por la conciencia, sino de un *cognitum* fundante, un *primum cognitum* iluminador de toda cognoscencia.

En esta su primera captura, anterior a toda interpretación y teoría restrictiva de su significación, se muestra el ser como expresivo y abarcador de todo lo que puede ser o es, de toda realidad en su ilimitación:

«El ser, que como *primum cognitum*, se nos dio de una forma implícita, vemos que se dice de todo, que a todo se extiende y abarca que conviene y no puede menos de convenir a todo lo que esencial y existencialmente es. Y esta es precisamente la característica de lo trascendental. La pertenencia intrínseca del ser a todo lo que es o puede ser»²⁴.

El ser trascendental, pues, al penetrar en la inteligencia abre a ésta el horizonte ilimitado y trascendental de su inteligibilidad. Así, el conocer trascendental es el conocer del ser y el pensar trascendental es igualmente el pensar del ser, es decir, el pensar que se construye sobre el conocer del ser *primum cognitum* y el que constituye la tarea primordial de la filosofía.

Las implicaciones noéticas del «trascendental» podrían evocar asonancias del trascendental kantiano, pero no es este el caso. Más bien podría decirse que lo realizado por Alcorta respecto al trascendental es un proceso inverso al seguido por Kant. Para Kant, en efecto, según la demostración de Zubiri, anteriormente aducida, el yo es trascendental, no sólo porque trasciende de sí al no-yo, sino porque al trascender «pone» el carácter trascendental de los objetos, y por ser ésta una acción del yo, pende lo puesto en su estructura de la estructura del yo. Inversamente, para Alcorta, el ser *primum cognitum*, en

en *Realitas. Seminario Xaxier Zubiri I. Trabajos 1972-1973*, pp. 141-157. La frase citada corresponde a la p. 143.

24. R T (cf. nota 8) 85.

cuanto trascendental, ilumina a la cognoscencia como trascendental y desde la reflexibilidad que el conocer trascendental inaugura se constituye la conciencia trascendental. De donde la estructura del yo — o del espíritu — como inteligencia y voluntad trascendental pende de la cognoscencia (apertura) trascendental, cuya forma es el ilimitado ser trascendental. Desde esta perspectiva se reasume el realísimo principio *anima est quodammodo omnia*.

Las bases para esta contraposición se encuentran dispersas por toda la obra de Alcorta, aunque no llegan a articularse en un tratamiento sistemático. Por lo general, las referencias al trascendental kantiano son siempre polémicas²⁵ e insisten en que el trascendental no es formal o lógico sino realístico e incluso — en expresión enérgica — *material*²⁶, para marcar mejor la diferencia con lo formal.

Trascendental *material* que no equivale, sin embargo, a una dimensión *física* de las cosas reales. En una velada alusión a la doctrina de Zubiri, afirma Alcorta que «lo trascendental es todo lo real como "omnitudo realitatis", tal como unitariamente se ofrece al conocimiento. Y esto es exactamente el ser la "realitas" o sea la «omnitudo realitatis qua talis»²⁷. Pero sería una grave equivocación, añade, pensar que la «realitas qua talis» es cada uno de los entes determinadamente, con lo que sólo se llegaría a conjuntos seriados de entes. Y puesto que nada se nos comunica sino por el conocimiento — aunque sea cierto que el conocimiento no agota toda la realidad — cuanto sabemos y podemos saber acerca de la realidad es lo que alcanzamos de ella por y en el conocimiento. Ahora bien, éste accede de forma directa e inmediata a la realidad *trascendental*; el paso a la realidad *qua talis* ha sido dado ya por el ser *primum cognitum*. Por ello, el orden trascendental es el orden de la realidad esencial-existencial ilimitada, es decir, el orden del ser vinculado al conocimiento: «Como este orden no transparece en su unidad y totalidad sino en su complejión con el conocimiento trascendental que lo manifiesta, resulta que *quoad nos* no se da sin dicho conocimiento»²⁸.

El *quoad nos* que se acaba de mencionar señala el gozne que ar-

25. Cf. por ejemplo R T 57-59; 107-112; N V F 145; 170 y ss. El mismo reproche al carácter formal o lógico del trascendental kantiano se hace a Mañéchal, Lotz y otros escolásticos que se inspiran en Kant: R T 192 y ss.

26. «Es el ser trascendental ilimitado... y de índole *material* (subrayo yo) y no formal» RT 230. En nota adviértase que usa esos términos de la filosofía moderna «para expresar que el ser no es primariamente formal o meramente lógico» (ibid.).

27. R T 109.

28. R T 110.

ticula la realidad *qua talis* y la *ratio intellecta* de la misma en su trascendental, que es el ser-conocer trascendental.

El trascendental «material» de Alcorta es realista en su inmediatez gnoseológica. Pero se trata, no de un realismo ingenuo o paralelizado sobre los correlatos que el pensamiento derivado obtiene de lo perceptivo, sino de un realismo trascendental.

Al instalarse en ese gozne entre realidad y conocer que constituye el ser trascendental, la capital distinción entre el *quoad nos*, notificación en y por el conocimiento, y la *realitas qua talis* (o *quoad se*, en otro contexto)²⁹, realidad en sí, es indicadora a la vez de limitación e infinitud. La advertencia de que la mente no posee la realidad misma como es *quoad se* es recordatorio de la finitud del conocimiento humano. Pero la finitud y la limitación del *quoad nos* es, sin embargo, compatible con la ilimitación de las nociones trascendentales del conocimiento. Pues el ser trascendental, noción ilimitada, absoluta e indeterminada de todo cuanto es o puede ser, es sinónimo de la realidad en su trascendentalidad. Expresa tanto el acto de ser, como la potencia de ser, toda la realidad y todas las razones de los entes.

Esta polivalencia de la noción de ser, que intrapenetra y embebe todo cuanto es y puede ser, es la manifestación de una convertibilidad originaria y fundante entre conocimiento (de la realidad) y realidad (conocida). Por una parte, en efecto, «ser trascendental» como sinónimo de realidad, en el sentido ilimitado e inagotable de ésta, significa expresar una *ratio intelligibilitatis obiectivae* que conviene y se da en todo lo que es y puede ser. Por otra, el conocer trascendental (del ser) es la manifestación de la realidad sin limitación.

En dicha convertibilidad originaria radica la unidad noético-noemática de una noción tan flexible y polivalente, pues en la noción de ser trascendental se da la unidad de inteligibilidad de todas las inteligibilidades, que ella posibilita, y en torno a la cual se ordena la sintaxis unitaria de todo el pensamiento³⁰.

Esta unidad, sin embargo, atendida su manifestación *quoad nos*, es siempre la de una noción confusiva e implícita, que no pertenece en modo alguno al orden constituido y conceptual — y aquí es donde

29. S T P (cf. nota 8) 23.

30. S P T 52. Esta unidad unificante del ser trascendental equivale al trascendental *unum* de la sistematización escolástica. Cuando Alcorta se refiere a «el ser y los trascendentales», entiende por éstos únicamente la verdad —inteligibilidad y luz del ser— y el valor —positividad y no-indiferencia absoluta del ser—, pero no hay mención alguna de la unidad trascendental, ya que resultaría superflua, por cuanto es la del ser trascendental.

se traza la línea divisoria decisiva respecto a la cuestión escolástica de la unidad del *concepto* de ente — sino a un área prerreflexiva³¹.

Como conclusión de esta sumaria caracterización del trascendental alcortiano, cabe aducir una enérgica ratificación de la esencia ontológico-noológica del ser trascendental que Alcorta introduce bajo un epígrafe extenso y que es como una declaración de principios. Dice así el epígrafe:

«Dios no es causa del ente en cuanto ente, es decir, del ser trascendental. Dios no es causa de la verdad en cuanto verdad. Dios no es causa del valor en cuanto valor. Dios no es causa de los primeros principios.»³²

La razón parece clara: que Dios sea la fuente y el principio de toda realidad, que sea causa de todos los entes creados en todo cuanto son en su realidad de esencia y existencia — sea cual fuere la diferencia, real o conceptual, entre ambas — eso no quiere decir que Dios sea causa del ente en cuanto ente o del ser, *ya que éste es una notación trascendental de la mente humana*, que abarca, no sólo los entes creados directamente por Dios, sino también a los fundados y constituidos sobre los entes creados, el orden de las esencias, y también puede referirse al mismo Dios.

«Y del mismo modo que Dios no es la causa del ente en cuanto ente o del ser, porque constituye éste una notación trascendental de la mente humana, tampoco es causa *directa* de la verdad trascendental, que es una noción asimismo de la mente humana, ni del valor trascendental por una razón análoga»³³.

Queda así corroborado que el ser trascendental es desvelado por la implicación originaria ser-conocer y que esta desvelación es constituyente y fundante de la apertura de la mente a toda la realidad, notación trascendental de la mente significativa de toda la realidad en su transcendentalidad.

* * *

El planteamiento propuesto para la redacción de estas notas establecía tres posibilidades a la noción de trascendental a la luz de un significativo texto kantiano. De ellas, los dos autores estudiados eligen

31. R T 211; N V F 352.

32. N V F 202 y ss.

33. Ibid.

decididamente la tercera: el fisicismo de Zubiri enraíza el trascendental en la simple realidad, como dimensión física suya; la noología de Alcorta incardina el trascendental en la misma implicación originaria y fundante del ser y el conocimiento. Ambos propugnan un a priori material — el *prius* de la realidad para Zubiri, el ser *primum cognitum* para Alcorta — como dato o pre-dato, trascendental material sobre el que reposa la estructura e inteligibilidad de lo real. Ni uno ni otro, en fin, reasumen la doctrina tradicional escolástica sino que más bien procuran cuidadosamente marcar sus diferencias con respecto a ella.

La elección de esta tercera posibilidad significa también la recusación de la segunda. Zubiri lo hace en discusión abierta en la que cuestiona la misma posibilidad del trascendental kantiano en cuanto trascendental (trascendentalismo idealista mejor que idealismo trascendental). Alcorta le contrapone la inmediatez del realismo del conocer. Con ello, ambos autores se muestran inequívocamente alejados del llamado «tomismo trascendental» contemporáneo que acepta, metodológicamente, el análisis trascendental kantiano.

Cabría, finalmente, un ulterior tema de discusión, que dejamos simplemente apuntado y es el de hasta qué punto no se hallaba ya pregnantemente la aceptación de un trascendental material en la doctrina repudiada por Kant. Ello supondría plantear de nuevo y temáticamente la latente virtualidad de la noción de trascendental en su originariedad metafísica.

Andrés RODRÍGUEZ RESINA

Vizcaya, 340-352, apart. 204

BARCELONA - 13

Marzo 1977

Summary

The scholastic teaching of the «transcendentalia» holds that the notion of being transcends all the genera and can be referred intrinsically to all and each one of the beings. Convertibles with the notion being are those of one, truth and good. Kant reduces the scholastic «transcendentalia» to some determinations of categorical quantity and sees in them only formal value of rules of coherence for the understanding part with one self, but meanwhile he introduces a new meaning under the denomination «transcendentale». Zubiri brings under discussion the Kantian «transcendentale», which he holds as an idea-

listic conception of a notion that keeps on revealing, the same that the scholastics used to consider realistically. Alcorta, on the other hand, drives back the formal and logical sense of the «transcendental» to struggle a conception of the transcendental being as originating and basing implication of to be and to know.